

**TReeS PERÚ**

Investigación, desarrollo comunitario y educación ambiental

**Reporte de investigación**

**FRENTE EXTRACTIVO, INMIGRACION ANDINA Y CAMBIO EN LA IDENTIDAD,  
ECONOMIA Y ESTRUCTURA SOCIAL COMUNAL.**

**El caso de la Comunidad José de Karené (Madre de Dios)**

**Becario Responsable: Juan Rodríguez Castillón**

**31 agosto del 2011**

**Lima, Perú.**

## INDICE

### INTRODUCCIÓN

### CAPÍTULO I

#### MARCO TEÓRICO, METODOLÓGICO Y LUGAR DE INVESTIGACIÓN

- 1. Problemática e hipótesis**
- 2. Metodología de investigación**
- 3. Discusión conceptual**
  - 3.1. Frente extractivo minero e inmigración andina
  - 3.2. Estructura comunal, economía tradicional
  - 3.3. Identidad cultural
  - 3.4. “Área superficial” de la cultura y “núcleo cultural”
- 4. La Comunidad Nativa San José de Karene y los Harakmbut**
  - 4.1 Ubicación y población
  - 4.2 Economía, sociedad y recursos naturales
  - 4.3 Los Harakmbut y arakmbut

### CAPITULO II

#### INMIGRACIÓN ANDINA Y EL FRENTE EXTRACTIVO MINERO

- 1. La migración en Madre de Dios y en San José**
  - 1.1 El uso de los recursos mineros por colonos andinos
- 2. El frente extractivo minero**
  - 2.1. El frente extractivo minero en Madre de Dios.
  - 2.2. Los Arakmbut y la actividad minera artesanal
  - 2.3. Formas de explotación minera, colonos andinos y “nativos” en el acceso a los recursos

## **CAPITULO III**

### **ECONOMIA TRADICIONAL, ESTRUCTURA COMUNAL E IDENTIDAD CULTURAL**

#### **1. Economía tradicional y estructura comunal**

- 1.1 El desplazamiento de la economía tradicional por el frente extractivo minero
- 1.2 La estructura comunal
  - 1.2.1 Relación entre colonos andinos y “nativos”
  - 1.2.2 La lenta desestructuración comunal

#### **2. Cambios en la identidad cultural de los Arakmbut de San José**

- 2.1 La autodeterminación de la identidad en San José
- 2.2. “*Nativos mineros*”: Proceso de construcción de una nueva identidad
- 2.3 Cambios en los rasgos identitarios culturales
  - 2.3.1 El área “*superficial de la cultura*”
    - Vestimenta, fiesta y prácticas colectivas
  - 2.3.2 Cambios en el “*núcleo cultural*”.
    - De las creencias tradicionales a la desacralización del mundo, fetichismo del oro y el mito de la educación.
    - La lengua Harakmbut: *su futuro incierto en el tiempo.*

## **CONCLUSIONES**

## **BIBLIOGRAFÍA**

## **ANEXO**

## INTRODUCCIÓN

El presente trabajo es fruto de una investigación realizada en la Comunidad Nativa San José de Karené, distrito de Madre de Dios, provincia de Manu, departamento de Madre de Dios. El tema investigado es la identidad cultural, economía tradicional y la estructura social comunal. Nos interesó ver cómo son transformadas por la llegada de inmigrantes andinos y la expansión del frente extractivo minero que se desarrolla en la comunidad a partir de 1975. En este sentido el objetivo fue explicar los efectos de estos últimos factores en la identidad cultural, economía tradicional y estructura social comunal, de la Comunidad San José de Karené. Formulándose la hipótesis general como sigue: *la inmigración andina<sup>1</sup> y el frente extractivo minero definen nuevas formas de identidades culturales, nuevas prácticas económicas en las comunidades nativas, y generan una desestructuración a nivel comunal.*

La investigación está dividida en tres capítulos y una conclusión. El primer capítulo, “*Marco teórico, metodológico y lugar de investigación*”, se presenta la pregunta e hipótesis que guían la investigación; la metodología utilizada en el trabajo de campo. También se expone y discute los conceptos de frente extractivo, inmigración, identidad, estructura y economía tradicional. Aquí se comprende a la identidad en base a sus rasgos subjetivos y objetivos, y no utilizamos el término indígena para comprenderla, pues éste corresponde a una categoría externa<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Inicialmente no se había considerado incluir la inmigración sobre todo andina, pero se decidió incluirla en el transcurso de la revisión bibliográfica y en el trabajo de campo.

<sup>2</sup> Impuesta por el Estado o investigador y que como término externo, muy pocos grupos amazónicos la han interiorizado, más aún si está cargada de un significado despectivo, como lo hace notar varias familias de San José, quienes se autodefinen como arakmbut y no como indígenas y nativos, pues éste término también está cargado de desprecio, para algunos. Mientras que para otros, no. Nativo equivaldría a arakmbut, a una persona o grupo originario que es del lugar. Es por eso que, a veces, también utilizamos el término nativo y arakmbut. Sin embargo, en un inicio se empleó el término indígena en algunas entrevistas, para comprobar si los arakmbut de San José la habían interiorizado, pero comprobamos que no. Diferente situación se da en las organizaciones políticas, como la FENAMAD. Ésta sí habla de indígenas, pero esto responde a un fin político, y de demanda de derechos. Su uso puede ser instrumental.

En este capítulo también se agrega el aporte de Ralph Linton, quien comprende a la cultura como una abstracción y establece una distinción entre el “área superficial cultural” y el “núcleo cultural”, la parte esencial de todo grupo. Para comprender el tema de identidad cultural, nos hemos servido de ésta distinción. En la parte final del capítulo se describe la ubicación y economía de la comunidad estudiada, así como el grupo arakmbut y la familia lingüística a donde pertenece.

En el segundo capítulo, *“Inmigración andina y el frente extractivo minero”*, describimos la inmigración andina en Madre de Dios y en San José, exponiendo sus causas y actores. También la ocupación del espacio y el uso de recursos naturales comunales, por parte de los colonos andinos. Los cuales tienen un acceso condicionado por la institución comunal, pues deben de pagar cada mes una regalía minera en gramos de oro.

También se describe la expansión y características del frente extractivo minero en Madre de Dios y en la Comunidad Nativa San José de Karené. Éste frente se desarrolla en ésta comunidad en 1975, cuando un joven compra dos motobombas para extraer minerales de los ríos. Actualmente tiene como actores a los propios nativos, algunos de los cuales cumplen el rol de patrones y emplean trabajadores provenientes de los andes; y, a los colonos andinos, que pueden ser patrones (empleando a sus pares andinos) o trabajadores.

El capítulo tres, *“Economía tradicional, estructura comunal e identidad cultural”*, está dividido en dos partes. En la primera parte se describe y explica la economía tradicional, y cómo en el transcurso del tiempo, fue primero conviviendo con la nueva economía extractiva, hasta que en la actualidad es marginal a ésta.

Del mismo modo se explica la estructura social comunal, se menciona que una economía tradicional conlleva un tipo de estructura social, caracterizada por la práctica colectiva y relaciones tradicionales de generosidad. Sin embargo, este tipo de estructura se altera dentro de una economía de extracción minera, la cual genera una dispersión social espacial dentro de la comunidad, pues cada familia se instala en sus cuadrículas mineras alejadas del pueblo. Esta dispersión y la lenta individualización generan una desestructuración comunal, habiendo ciertos grupos que quieren formar otra comunidad dentro de la misma.

En la segunda parte del capítulo tres, se trata el tema del cambio y/ o transformación de la identidad cultural entre los arakmbut de San José. Aquí se considera necesario tomar el criterio de autodeterminación para comprender cómo se definen. Luego se muestra que el giro de la actividad económica tradicional a la extractiva, repercute en el cambio de la identidad, pues los arakmbut pasan de ser buenos cazadores a “nativos mineros”, puesto que su cotidianidad va a girar en torno a la extracción minera.

Asimismo, utilizando la categoría de “área superficial de la cultura” y “núcleo cultural”, se describe cómo ciertos elementos de éstos han cambiado o están en proceso de desaparición, notando más bien la incorporación de nuevos elementos (fiestas y bebidas andinas). Así ciertas creencias e ideales tradicionales, pertenecientes al núcleo cultural, están extinguiéndose al no ser transmitidas generacionalmente, pues el trabajo en la mina no deja un margen de tiempo para la reproducción y preservación cultural (contar cuentos y mitos a niños).

Se encuentra que también muy pocas veces se transmite la lengua a la nueva generación (niños), ya que es negado su aprendizaje por los padres. En este sentido, aunque hablada por los padres, su permanencia no está asegurada en el tiempo, al no ser transmitida generacionalmente. En todo caso se puede predecir que la lengua Harakmbut en el futuro estará sujeta a un proceso de extinción, con lo cual ya se habrá perdido lo esencial de la identidad arakmbut.

Como conclusión tenemos que el cambio y/ o transformación de la identidad cultural, económica y estructural comunal, a partir de la influencia de factores externos, debe entenderse como un proceso que parte de años anteriores, y que se visibilizan en la actualidad. Pues los cambios en los elementos del núcleo cultural son lentos y progresivos a diferencia de los del área de la superficie cultural.

El final del trabajo tiene un anexo, donde se incluye algunas fotos tomadas en San José, y algunas ideas complementarias de algunos capítulos.

## **CAPÍTULO I**

### **MARCO TEÓRICO, METODOLOGICO Y LUGAR DE INVESTIGACIÓN**

#### **1. Problemática e hipótesis**

##### *Problemática*

La selva de Madre de Dios es un área donde el frente económico extractivo, especialmente el minero, se ha expandido, y ha atraído a muchos colonos, que vienen sobre todo del área andina del sur peruano, para el trabajo en la minería aurífera. La expansión del frente extractivo unido a la inmigración andina, como es de esperarse, ocasiona cambios y transformaciones en la cultura local nativa, que

va desde la desorganización comunal, problemas de salud, cambios en los hábitos alimenticios (caso de los Arakmbut de la Comunidad de Barranco Chico)

Para el caso de nuestra comunidad estudiada ya se puede advertir algunos cambios desde 1980. Andrew Gray<sup>3</sup> que, por primera vez, llega en 1980 y regresa por segunda en 1991, en el transcurso de estos años, él nota que la comunidad ha cambiado en el nivel de la organización social: aparecen muchos asentamientos dispersos por el territorio comunal y ya no agrupados alrededor de una cancha de fútbol, la pareja de esposos migran a otras comunidades y desaparece la división dual grupal constituida cada cual por clanes. Aunque él reconoce la existencia del proceso de colonización, y la presencia de muchos serranos en la comunidad, minimiza el hecho al no ser “determinante” como causa externa en el cambio; buscando más bien causas internas o intracomunal. Estas causas son las “negociaciones matrimoniales”, “elección de residencia postmarital y el deseo de hombres y mujeres de establecer parentelas independientes...” (Gray: 2002c: 235).

Como vemos Gray no presta mucha atención a los factores externos, como la colonización, ni menciona cómo la inmigración andina o el frente extractivo puede influir en el proceso de cambio de la cultura nativa. En nuestra investigación más bien se considera a los factores externos como importantes, sin excluir a la interna. Y nos interesa describir y analizar cómo influyen en la identidad cultural, económica y estructura comunal de la comunidad estudiada. De ahí que la pregunta guía de la investigación se formula de la siguiente manera: *¿Cuáles son los efectos de la inserción al frente extractivo minero, y la presencia de inmigrantes andinos en la*

---

<sup>3</sup> Unos de los antropólogos que más ha escrito sobre los Arakmbut, permaneciendo por un largo periodo en San José de Karene.



*Comunidad Nativa San José de Karene? O dicho en una pregunta más específica ¿cuáles son los efectos de estos dos factores en la identidad cultural, economía tradicional, y en la estructura comunal de dicha comunidad?*

## Hipótesis

Se parte de una general: *La inmigración andina y el frente extractivo minero definen nuevas formas de identidades culturales, nuevas prácticas económicas en las comunidades nativas, y generan una desestructuración a nivel comunal.*

Y como específicas: H1) *La expansión del frente extractivo minero y la llegada de inmigrantes andinos, respectivamente, conlleva a la aparición de la figura del “nativo minero”, y a la incorporación de elementos culturales diferentes en la comunidad nativa; H2) La inserción a un frente extractivo minero conlleva a un proceso de desestructuración y pérdida del control social de la comunidad*<sup>4</sup>.

## 2. Metodología de investigación

¿Por qué San José?, porque era una comunidad inserta al mercado y al frente extractivo minero, ideal para responder a nuestra pregunta y corroborar nuestra hipótesis. No podíamos seleccionar a una que esta aislada de este frente.

---

<sup>4</sup> Estas hipótesis se formularon durante nuestro trabajo de campo. La primera surgió cuando observamos que la actividad extractiva minera origina nuevos procesos de construcción de la identidad. Muchos arakmbut se identifican con la actividad minera, por eso hablamos de “nativos mineros”, mencionados por algunos arakmbut como parte de su identidad. Asimismo vimos que la llegada de andinos influye en la cultura de la comunidad, donde incorporan sus fiestas. La segunda hipótesis se formula al observar el proceso de desestructuración comunal, originada por el trabajo de extracción minera, que crea una dispersión social espacial, la cual hace de que la comunidad pierda el control sobre sus miembros.

Para cumplir el objetivo y responder a las preguntas planteadas, se aplicó la metodología consistente en el uso de técnicas cualitativas (entrevistas e historias de vidas) y otras propias de la antropología (observación participante, trabajo de campo, uso de diario de campo y revisión de documentos comunales). La investigación realizada tuvo tres fases intertemporales:

- 1) Una fase de consulta bibliográfica y documental, en Lima y Puerto Maldonado
- 2) Trabajo de campo en la comunidad San José de Karené. En esta fase se siguió el siguiente procedimiento metodológico:
  - a) Visita a la FENAMAD<sup>5</sup>, para darle a conocer el fin del estudio en la comunidad San José de Karené,
  - b) Llegada a la comunidad
  - c) Identificación de informantes
  - d) Recolección de la información.
- 3) Trabajo de gabinete, donde se analizó la información recolectada y elaboró el informe del estudio.

### **3. Discusión conceptual**

Aunque puede haber otros factores, como la educación y la presencia de medios de comunicación, en la generación de cambios en la identidad cultural y social; para nuestro caso hemos decidido estudiar el factor inmigración y el extractivo, asociado a una economía de mercado.

Pues la inserción a ésta economía ha traído consecuencias en la identidad de otros grupos amazónicos del Perú. Aquí vamos a referirnos a dos autores para dar

---

<sup>5</sup> Federación Nativa del Río Madre de Dios.

cuenta de este hecho. Por un lado, Fernando Santos (1989) dice que integrarse al mercado puede significar dos cosas: *perder o fortalecer* la identidad. En un artículo explica esto mostrando el caso de los cocamas cocamilla y el de los ashaninka de la selva central. Los primeros, vinculados al mercado produciendo para ella, “carece de unidad étnica” y busca negar su lengua e identidad cocama para mimetizarse con el estrato de campesinos mestizos-ribereños” (1989: 405), y no tienen organización política propia. Pierden por tanto su identidad.

En cambio los Ashaninka, vinculados a una economía regional (vendiendo sus productos agrícolas) tienen organización política (CECONSEC<sup>6</sup>), y a través de ella han ayudado a reafirmar su identidad, reclamando derechos y luchas por su territorialidad. Para Santos (Ibíd.) el factor político y organizativo es importante para reafirmar y fortalecer la identidad nativa, a pesar de que se participe del mercado y vida nacional.

Por otro lado, Martha Rodríguez (2007, 1991) en dos artículos habla de cómo los indígenas de la amazonia han pasado de ser indígenas a campesinos y a proletarios y/o obreros, producto de su participación, primero, en la economía del caucho, y luego en la actividad petrolera y gasífera. Según ella, las dos primeras actividades produjeron un proceso de “proletarización u obrerización” en los indígenas de la selva baja del norte de la amazonía peruana.

En su artículo del 2007 reflexiona sobre la estructura social en la amazonia peruana en relación a dos agentes sociales opuestos: el gran capital extractivo y las poblaciones indígenas. Nota la lenta obrerización de los nativos al participar en el

---

<sup>6</sup> Central de Comunidades Nativas de la Selva Central.

trabajo de petróleo. Sin embargo, para el caso de los Machiguengas, que participan en el trabajo de extracción de gas, nota que esto no ha significado la pérdida de su identidad. Puesto que la ocupación y el trabajo en la extracción del gas es transitoria: *“al capital le interesa tener un bolsón de reserva de mano de obra al que puede apelar de manera coyuntural, para luego devolverlo a su estado anterior sin generar problemas de empleo.”* (Ibíd., 406).

### 3.1. Frente extractivo minero e inmigración andina

Por inmigración se entiende a un proceso de desplazamiento y la llegada, (sea de personas o grupos) a un área distinta al del origen, que supone una desterritorialización del espacio y fronteras, en el sentido de que se borran las “barreras” y límites entre áreas.

La inmigración andes-selva se ha dado desde tiempos precolombinos, aunque por periodos cortos, respondiendo al ideal de un control máximo de pisos ecológicos. Actualmente esta inmigración tiene como causas la falta de trabajo, escasez de tierras en la parte andina, lo que origina el desplazamiento a la parte alta o baja de la selva, para nuestro caso Madre de Dios.

Por frente extractivo minero comprendemos a la esfera de extracción vinculada a un mercado. En nuestro caso está expresado en la actividad minera artesanal. Fernando Santos (1991) habla de frente y frontera económica para entender el proceso de expansión del mercado en los espacios amazónicos. Así define por frente a “... la forma como es que la economía de mercado se hace presente en una determinada área, originalmente no vinculada a su esfera” y a la frontera

económica, como “...la línea...que separa aquellas áreas en donde imperan formas de producción mercantiles de aquellas en donde aún no se han desarrollado”. (Santos, 1991: 229). Habría dos frentes, los productivos y los extractivos. Los primeros “... tienden a fijar la población en el lugar creando fronteras demográficas más estables.” (Santos, *Ibíd.*: 251). Los frentes extractivos están estrechamente asociados a los ciclos de extracción de determinado recurso (cascarilla, caucho, mineral, madera, petróleo, etc.), son movibles y tienen dificultad para fijar una población de modo estable, en los territorios ocupados temporalmente<sup>7</sup>.

### 3.2 Estructura comunal y economía tradicional

Se define a la estructura comunal a la relación social que las partes o miembros de la comunidad nativa tienen entre sí, sean estas partes familias, grupos o personas. Consideramos que la característica de la estructura comunal está vinculada a lo económico. Así una estructura tradicional comunal, estaría caracterizado por las relaciones de reciprocidad, generosidad y prácticas colectivas, siempre que la actividad económica sea también tradicional, es decir basado en la caza, pesca y el trabajo agrícola de subsistencia. La caza por ejemplo activa prácticas colectivas, ya que hay ciertos animales, cuya caza hace necesario la colaboración de un grupo. Es en este último sentido que se debe comprender a la economía tradicional, como una de subsistencia, donde priman relaciones sociales tradicionales (reciprocidad, generosidad e intercambio).

---

<sup>7</sup> Esto se puede ver por ejemplo en San José donde la actividad minera artesanal produce constante movilidad entre sus miembros para ocupar una cuadrícula minera dentro de la comunidad. Esto implica que cada familia o un grupo de nativos tienen que desplazarse de un lugar a otro para buscar oro, teniendo que construir una vivienda rústica en el lugar, donde encuentre oro.

### 3.3. Identidad cultural

Un tema complicado en cuanto a su definición es el de la identidad<sup>8</sup>. Entendiendo por cultura a los estilos de vida de un grupo determinado, se la define en base a sus rasgos subjetivos y objetivos. Las creencias e ideales tradicionales forman parte del primer rasgo, mientras que la lengua, vestimenta, fiesta y ciertas prácticas tradicionales, componen el segundo. Algunos de estos elementos forman parte del núcleo cultural y “área superficial” de la cultura, tal como lo plantea Linton, cuya idea lo desarrollaremos más adelante.

Estos dos rasgos, no debe entenderse como dicotómicos ni contrapuestos. Según Bello (2004) en gran medida esto fue un problema. Durante cierto tiempo se relacionó la identidad étnica con un conjunto de atributos, como la lengua, la ropa, el aspecto físico, con los cuales se podía definir a un “otro”. Pero ¿qué sucedía cuando un grupo perdía estos atributos y pese a ello se definía como parte de un grupo étnico? Ante esto, surge la necesidad de buscar explicaciones en factores subjetivos, que permite escarbar en la mente de los sujetos las razones por las cuales se sienten identificados como parte un grupo étnico (Bello, 2004).

Bourdieu procura entender cómo es que los sujetos interiorizan los elementos objetivos que se les presentan en la realidad. Esto le permite hablar del *hábitus* para comprender cómo ciertas prácticas identitarias son interiorizadas por un grupo, como parte de una práctica social, creencia y aprendizaje. De ahí que algunos

---

<sup>8</sup> Lo mismo sucede para definir indígena y pueblos indígenas. ¿Quién es el indígena? Para Gray (2002a) indígenas es alguien que nace en un territorio, pero que está bajo el control foráneo. También hace alusión a la cualidad de la persona y que relaciona una identidad colectiva a un área particular. Una definición de pueblos indígenas que ha cobrado aceptación es la de Martínez Cobo, de la ONU (1986). Éste lo define en base a cinco rasgos: la autoidentificación, continuidad histórica, territorios ancestrales, identidad étnica, y ausencia de dominación, el cual no sería real.

entienden a la *“identidad étnica como un conjunto de repertorios culturales<sup>9</sup> interiorizados, valorizados y relativamente estabilizados, por medio de los cuales los actores sociales se reconocen entre sí, demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás actores...”* (Giménez, 2002, citado por Bello, 2004:31).

### 3.4 *“Área superficial” de la cultura y “núcleo cultural”*

Por cuestiones metodológicas para comprender el tema de la identidad cultural, vamos a utilizar los aportes de Ralph Linton quien entiende a la cultura, como una abstracción (ideas) que se transmite generacionalmente. Pero lo importante de su enfoque es que divide a la cultura en un “área superficial”, la zona más visible y más fácil de cambiar con la injerencia de elementos culturales externos; y, en un “núcleo cultural”, la parte esencial o nuclear de la cultura, la más difícil de cambiar, en todo caso el cambio es gradual y lenta. Si desaparece este núcleo, desaparecerá toda la cultura de un pueblo.

Para Linton, el “área superficial de la cultura” está constituida por patrones de conductas y hábitos visibilizados públicamente. Para fines del estudio también hemos incluido las prácticas (colectivas), fiesta, vestimenta y hábitos (comida). Mientras que para el mismo autor el “núcleo cultural” está compuesto por una “masa de valores”, “asociaciones” y “reacciones emotivas” “subconscientes”, además de la

---

<sup>9</sup> Estos conjuntos de repertorios culturales son contruidos dentro de un momento y contexto dado, el cual se relaciona con la vida cotidiana de los sujetos. Entendido de este modo, también la identidad es *“un producto de contextos sociales e históricamente estructurados...son construcciones sociales surgidas en contextos históricos específicos, dentro de un marco relacional y de lucha por el poder”* (Bello 2004:32). Con esto último, existiría un nivel de instrumentalidad de la identidad, en la medida en que las identidades son aparatos que sirven para demandar ciertos derechos a un Estado. Los mismos discursos de organizaciones indígenas tienen un fin. Muchos discursos culturalistas y esencialistas, tienen un carácter preformativo. Habría que preguntarse cuáles son los límites de este discurso. Por ejemplo en la FENAMAD el discurso indígena y étnico y de reivindicación cultural se acaba en las mismas comunidades nativas, donde sus actores están sumergidas en una lógica extractivista y se desencializa sus rasgos objetivos.

religión y la lengua. En el trabajo analizaremos la lengua y las creencias para mostrar cómo han cambiado y reemplazadas por otros elementos.

#### **4. La Comunidad Nativa San José de Karene y los Harakmbut**

##### **4.1 Ubicación y población**

La Comunidad Nativa San José de Karene, pueblo de habla Harakmbut, se ubica en la margen derecha del río Karené, distrito de Madre de Dios, provincia de Manu, departamento de Madre de Dios. Se encuentra afiliada a dos organizaciones indígenas: la Federación Nativa de Madre de Dios (FENAMAD), de alcance regional, fundada en 1982; y al Consejo Harakmbut- Yine- Machiguenka (COHARYIMA), de alcance local a nivel de cuenca.

Según Andrew Gray (2002a) San José es uno de los 7 pueblos de habla Harakmbut de la selva de Madre de Dios, región más diversa de la Amazonía peruana, pues tiene 19 grupos etnolingüísticos, que pertenecen a cuatro familias lingüísticas: Arawak, Pano, Tocana y Harakmbut. Esta última esta dividida en 7 grupos étnicos: Arakmbut, Wachipaeri, Arasaeri, Sapiteri, Pukirieri, Kisanbaeri y Toyeri.

En el año 1993 San José tienen una población de 152 habitantes (90 varones y 62 mujeres), cuya actividad predominante es la extracción del oro. En la actualidad la población asciende a 284 habitantes (128 mujeres y 156 hombres); cuenta con electricidad, generada por un generador eléctrico comunal que funciona con gasolina, por las noches<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Algunas familias también tienen generados eléctricos propios, utilizados a cualquier hora del día.



## 4.2 Economía, sociedad y recursos naturales

Se desarrolla la actividad minera y la agricultura. Esta última es *marginal* y es desarrollada por mujeres, y son pocas veces que el hombre deje la minería para abrir terrenos en el bosque donde se pueda cultivar. En los terrenos agrícolas, se cultiva productos frutícolas (papaya, naranja, plátano, piña y cacao), yuca y maíz. Algunas veces el plátano y la naranja son vendidos por las mujeres en el mercado de la ciudad de Boca Colorado, pero al obtener pocas ganancias, por los bajos precios, prefieren no comercializarlas. En esta ciudad más bien se vende frecuentemente el oro, cuyo costo es de 130 soles el gramo.

Otra actividad complementaria también es la pesca, a cargo de las mujeres y a veces los hombres. Se realiza utilizando barbasco y una malla en forma de bolsa (*Jempu*). La pesca se realiza sobre todo cuando el caudal del río ha bajado, es decir en periodo de verano. Sin embargo, algunos nativos advierten que los ríos no cuentan con la cantidad de peces para abastecer la dieta necesaria para la alimentación<sup>11</sup>.

La actividad principal es el trabajo en las zonas de extracción minera, ubicadas en las playas de los ríos, y en el interior del bosque. Esta actividad data de 1975, cuando un arakmbut joven compra dos motobombas, obtenidas a través de un crédito, facilitado por los misioneros dominicos. Estas motobombas, según Gray (2002c), fueron utilizadas por dos grupos (*Wakutangeri* y *Kotsimberi*) internos de la comunidad, compuestos cada uno por clanes: *Indsikambo*, *yaromba*, *wandigpana*, *singperi* (para ambos grupos) y *masenawa* (para el último grupo). En un comienzo,

---

<sup>11</sup> Esto se comprende que es por la contaminación de los ríos, causada por la actividad minera.

la organización del trabajo era en base a estos dos grupos, siguiendo la antigua división, practicándose la exogamia a nivel de clanes.

En la actualidad si bien ya no se organizan en base a clanes, y muchos de estos están entremezclados con otros, todavía algunos arakmbut recuerdan a qué clan pertenecen, mientras que otros no. Se ha identificado cinco clanes: *Indsikambo*, *yaromba*, *wandigpana*, *singperi* y *masenawa*.

El pueblo se encuentra estructurado en dos barrios duales (“rico y pobre”), esto tal vez sea parte de la antigua división grupal, del que habla Gray<sup>12</sup>. Lo cierto es que esta división (“rico”, “pobre”) en el pasado se basó en criterios económicos y de disponibilidad de medios de extracción minera. Los miembros del barrio rico tenían más motobombas, extraían más oro, fueron los primeros en adquirir los generados eléctricos a petróleo, equipos electrodomésticos, etc. A diferencia del barrio pobre, que es el principal en la actualidad, donde se ubica la gran mayoría de la población, la casa comunal, la escuela y la cancha de fútbol. Si embargo, en la actualidad estos dos barrios disponen de iguales medios para la extracción del oro y otros bienes materiales. Aún así esta división queda en el recuerdo de los arakmbut de San José, y los expresan constantemente en forma de broma.

San José tiene una área aproximada de 23, 800 ha, territorio que contiene diversos recursos naturales como bosques, ríos, cochas y minerales, entre otros. Estos recursos son utilizados por los arakmbut de San José de manera automática<sup>13</sup>, en calidad de comuneros inscritos en el padrón comunal.

---

<sup>12</sup> Pero, él dice que después el grupo *Wakutangeri* se torna dominante y el *Kotsimberi* desaparece

<sup>13</sup> Sin embargo, según ley nacional estos recursos pertenecen al Estado peruano. Por lo tanto su uso requiere permiso a la autoridad nacional, para la extracción de madera y recursos mineros del bosque y del subsuelo.

### 4.3 Los Harakmbut y los Arakmbut

Los Harakmbut son una de las 4 familias lingüísticas de Madre de Dios, constituidas por 7 grupos, uno de ellos es el Arakmbut, a donde pertenece San José de Karene.

Desde tiempos prehispánicos los Harakmbut estaban vinculados con otros pueblos. Según Gray (2002a) los incas tenían contactos con los Harakmbut. Este contacto se confirma con un mito arakmbut que se refieren al dueño del bosque como Manco (nombre inca). Según el mismo autor, en la época colonial si bien las cabeceras del Madre de Dios eran importantes por su producción de hoja de coca, hubo pocos intentos de penetrar el área hasta el S. XIX, donde se produce un ataque devastador por la extracción del caucho, bajo las figuras de Fermin Fitzcarrald y Nicolás Suárez, quienes se peleaban la ruta comercial hasta Iquitos.

La misión dominicana y el proceso de evangelización entre los Harakmbut se dieron recién a inicios del siglo XX. En 1902 los misioneros dominicos entran a Madre de Dios, trabajaron primero con los Machiguenga y después con los Ese ´ eja. Según Gray (Ibíd.) los primeros Harakmbut contactados por los dominicos fueron los Wachipaeri, quienes viven en la cabecera del Madre de Dios y por el contacto sufrieron muchas enfermedades. En 1940 los dominicos hacen contacto con los Sapiteri y Pukirieri.

El grupo Arakmbut, a donde pertenece San José de, fue el último en ser contactado por la iglesia. Esto ocurre en 1950, bajo la responsabilidad del padre José Álvarez, quien decide llevar al grupo arakmbut a la cabecera del Madre de Dios, agrupándolo en la misión de Shintuya, pero esto fue interrumpido por oleadas de

epidemias. Según Gray (Ibíd.) ya en 1960 en general los Harakmbut, como grupo lingüístico, fueron reducidos en las misiones de El Pilar (parte baja de Madre de Dios) y de Shintuya (zona alta de Madre de Dios). Pero, por las continuas tensiones que sucedían en esta última misión, la mayoría del grupo arakmbut se escapan entre 1969 y 1974. Durante este periodo formaron cinco comunidades (Shintuya, Puerto Luz, San José de Karene, Barranco Chico y Boca Inambari), reconocidas por la Ley de Comunidades Nativas.

## **CAPITULO II**

### **INMIGRACIÓN ANDINA Y EL FRENTE EXTRACTIVO MINERO**

#### **1. La migración en Madre de Dios y en San José**

Uno de los procesos que se ha dado desde hace mucho tiempo atrás en Madre de Dios, es el de la inmigración, originada por factores laborales, al ser limitadas las opciones laborales y de tierras en el lugar de origen del emigrante.

Por ejemplo, en el caso de Puno, muchos pobladores, quechuas y aymaras, emigran a casi todas las cuencas donde se extraen oro, como el inambari y el Tambopata. Esto se da por “la creciente presión demográfica sobre los recursos del altiplano, especialmente la tierra, los cada vez más devaluados precios de los productos agropecuarios, y la escasez de oportunidades laborales extraagrícolas...” Glave y Pinedo (1997:25). Esta situación hace que la minería aurífera, que se realiza en la selva alta y baja, se convierta en la alternativa de miles de campesinos pobres, que llegan a la selva de Madre de Dios por su relativa cercanía, habiendo medios de transportes, que agilizan la migración. Según Chicchon (1997) existen

factores de atracción en la selva para el inmigrante andino, estos son la existencia de tierras, demanda laboral y recursos naturales.

La migración de los andes a la selva no es reciente, se remonta incluso a periodos precolombinos, al haber grupos locales serranos que controlaban diferentes pisos ecológicos, que incluye la parte alta de la selva, en diferentes etapas del año, con el objetivo de complementar la dietas alimenticia. Incluso para muchos andinos ir a la selva es una estrategia para reproducir sus instituciones y lógica cultural propias de su lugar de origen, al cual regresan en periodos de siembra y cosecha (Chicchon 1997)

Según el Censo del INEI (2007), Madre de Dios se caracteriza por ser un área que recibe inmigrantes provenientes en su mayoría del área andina. Esta tendencia ha crecido históricamente, así en el año 1981 recibe una población de 13 900 inmigrantes, en su mayoría andinos (Cusco, Abancay y puno); en el año 1993 esta población asciende a 29 355 inmigrantes<sup>14</sup>. Así entre 1981 y 1993, la población inmigrante total se incrementa a 15 455. En el 2007 la población decrece a 20 437 inmigrantes.

La llegada de una población inmigrante al ámbito amazónico, demanda una serie de necesidades sociales básicas, las cuales no pueden ser cubiertas en el corto plazo. Así el distrito de Madre de Dios, en el que se ubica la Comunidad Nativa San José de Karené, en el 2007 tiene 9 404 habitantes. De 8 340 viviendas con ocupantes,

---

<sup>14</sup> Según el INEI (2007), en 1993 de 29,355 personas, 17,190 (58,6%) han nacido en Cusco, seguido de Puno, 3,546 (12,1%), Apurímac 2,323 (7,9%), Lima y Callao 1,651 (5,6%) y Arequipa 1,640 (5,6%), departamentos que en conjunto representan el 89,8% del total de inmigrantes internos. En el 2007, el lugar de origen de los inmigrantes, es Cusco y Lima con cifras de 9 mil 851 y 2 mil 388 personas, respectivamente, seguidos de Puno, Arequipa, Apurímac, Ucayali, San Martín, La Libertad y Junín.

solo el 11.6 % de sus habitantes disponen de una red pública de agua dentro de sus viviendas, 1.9% se abastecen del agua de un pilón público, 0.1 % de camiones cisternas, el resto de acequias. El 1.7% tienen red de desagüe, frente al 98.2 % que no tienen; el 71.3 % no tienen alumbrado eléctrico, el 28.6% sí (INEI, 2007).

Para el caso de San José de Karené se puede decir que hay una inmigración estacional, esporádica, recibiendo o llegando trabajadores andinos provenientes del Cusco, Abancay, Arequipa, Ayacucho y Puno. Es estacional en el sentido de que estos trabajadores permanecen en la comunidad por un cierto periodo de tiempo, y luego van a otra, por esta razón también se les llaman “mochileros”. Cuando el colono es un patrón entonces el periodo de estadía en la comunidad es más largo.

#### 1.1. El uso de los recursos mineros por colonos andinos

Según Chirif (2003) los inmigrantes en la selva generan un gran deterioro al medio ambiente, pues no tienen conocimientos ni experiencias para usarlo de manera sostenida. Según Chicchon y otros, los andinos al llegar a la selva van con la idea de que el monte es un área de “*libre disponibilidad*”, que habría que transformarlo, pues es considerado un mundo peligroso, “al cual hay que transformar en un ambiente conocido” (Chicchon y otros, 1997: 557).

En San José de Karene, los colonos andinos llegan a ocupar una determinada *área del bosque* para extraer el oro. Como se vera más adelante, acceden a esta área y sus recursos, en calidad de “minero invitado”, sujetos a ciertas condiciones económicas impuestas por la comunidad. Ante ello, muchas veces la estrategia

colona para acceder a estos recursos consiste en establecer alianzas matrimoniales con una nativa de la comunidad, para escapar de este condicionamiento. Así encontramos que hay 12 colonos casados con mujeres nativas, y 21 colonas con hombres nativos<sup>15</sup>.

Sin embargo, la estrategia, antes descrita, está siendo frenada por la comunidad. A inicios del año 2009 se llegó al acuerdo para que los “yernos”<sup>16</sup> muestren signos de interés en el bienestar de la familia y la comunidad, mediante la construcción de una casa en la comunidad: “...los yernos o veces aprovechando solo para obtener ventaja personal sin garantizar estabilidad a su familia, viviendo inclusive solo en campamentos. Respecto a este punto se toma el siguiente acuerdo: los yernos están obligados a construir una casa en la comunidad en un plazo de tres meses máximo, lo que se comunicará a la junta directiva”<sup>17</sup>

## **2. El frente extractivo minero.**

### 2.1. El frente extractivo minero en Madre de Dios.

En relación con el uso actual de la tierra en Madre de Dios, el Estudio de ZEE (2008) concluye que puede distinguirse tres frentes económicos: (1) el frente agropecuario, que incluye a la agricultura migratoria y a la ganadería extensiva, localizadas en torno a las carreteras y las principales vías fluviales; (2) el frente de la conservación, conformado por conjunto de áreas naturales protegidas y territorios poco alterados; y (3) el frente extractivo, conformado por las actividades de

---

<sup>15</sup> Se nota que hay más nativos casados con colonas, este hecho se comprende por el predominio del varón arakmbut en la comunidad. Tienen el poder político y por lo tanto su vinculación con el mundo exterior es constante, como para establecer relaciones de noviazgo y matrimoniales con una mujer colona, la que, a veces, es empleada por un arakmbut minero, y después terminan casándose ambos.

<sup>16</sup> Así llamados los colonos casados con una mujer nativa

<sup>17</sup> Subrayado nuestro, *Libro de Actas*, pp. 66. Asamblea realizada el 1 de noviembre del 2009

explotación aurífera, extracción maderera así como de castañas y otros productos forestales no maderables.

Según Mosquera (2009), el frente extractivo minero artesanal se desarrolla en yacimientos donde la minería convencional no es necesariamente rentable o viable. Al ser una actividad de sustento e informal, carece de organización empresarial, los mineros artesanales ocupan ilegalmente áreas que pertenecen a comunidades nativas, realizando su actividad sin cumplir con las exigencias que la ley exige, como realizar una declaración o Estudio de Impacto Ambiental.

Aunque en muchos casos los nativos han sido los primeros en explotar algunas zonas auríferas de la comunidad, su desconocimiento respecto a los procedimientos legales a seguir para obtener un permiso o una concesión, ha permitido que terceras personas obtengan los derechos de explotación minera en sus territorios. Los conflictos entre nativos mineros y los explotadores informales es una característica recurrente en varios centros mineros.

Según las estimaciones del estudio de Mosquera (2009), la producción de oro de la minería artesanal y pequeña minería de Madre de Dios llegó en el 2007 a 16,502 Kilogramos de oro fino<sup>18</sup>. Este nivel de producción pone a la minería de Madre de Dios, considerada en conjunto, ligeramente por encima de la mina de oro Pierina que produjo 16,175 Kilos de oro en el mismo año, y la ubica en el tercer lugar del ranking de empresas productoras de oro del país.

---

<sup>18</sup> Mosquera y otros (2009), al observar las cifras de producción anual entre 1995 y 2007, aprecia una sostenida tendencia de incremento de la producción de oro en la región, que pasó de 9,600 a 16,502 kilos en este período. Esta tendencia se vio afectada sólo ligeramente por la fuerte caída del precio del oro entre 1997-2001, para recuperarse e intensificarse con el ciclo de buenos precios iniciado en el 2002.



## 2.2. Los Arakmbut y la actividad minera artesanal

Según Moore (2003), desde tiempos incaicos se extraía oro de Madre de Dios, y había una frontera elástica entre las poblaciones no selvícolas dedicadas a la minería aurífera y las poblaciones Harakmbut y Ese eja, así como otros grupos de esta parte de la amazonía peruana. Incluso se puede notar que en la mitología Harakmbut está presente el elemento oro<sup>19</sup>

Hasta la década del 40 del siglo pasado todavía no había participación alguna y directa de los grupos originarios de la selva de Madre de Dios en la minería aurífera. A partir de 1930, por estar el oro a un buen precio en el mercado internacional, la Inca Mining obtuvo concesiones mineras sobre una vasta región, abarcando la subcuenca del Inambari desde arriba de la mina Santo Domingo hasta la boca del río Inambari (Moore 2003). Menciona que en la mitad de la década del 30 incluso el ingeniero sueco Sven Ericsson anuncia un proyecto de colonización en la zona del río Karené y propuso un ataque contra los Harakmbut que la poblaban, utilizando bombas de gases lacrimógenos, además de una guardia militarizada.

Los misioneros dominicos del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), en la década del 50, entraron al Karené. Se ganan la confianza entre los nativos con los regalos de sus medicinas occidentales y productos industriales (escopetas, machetes, frazadas de lanas) a cambio de oro y pieles. Fue así, según Moore (2003), que estos productos se expandieron por toda la cuenca, y los Harakmbut empezaron a

---

<sup>19</sup> Así en el mito de *Wanamey*, se menciona que el salvador de los ancestros Harakmbut da un metal ( *Wakupe*) a los Harakmbut para que se lo coloquen en la nariz y puedan respirar en medio del humo. Este metal al parecer es el oro, pues *Wakupe* significa oro.

lavar oro y cazar animales para vender sus pieles y poder obtener los productos industriales.

Desde los años 70 y 80 los indígenas de Madre de Dios y especialmente las comunidades nativas arakmbut, como San José de Karene, Boca Inambari, entre otros, empiezan a insertarse en la minería aurífera (Moore, 2003). Estas comunidades incluso van a manejar sus propias zonas de explotación. Según Urteaga (2003) esto sería una estrategia de los nativos para no perder sus tierras al ser concedidas por el Estado a terceros o empresas privadas, por ello ya en 1978, indígenas Arakmbut de las comunidades de San José del Karene, Puerto Luz, Boca Inambari, el Pilar, entre otras, se habían inscrito en los padrones del entonces denominado Banco Minero. Y según Gray (2002) en los 80s los algunos nativos empleaban peones provenientes de la sierra, en 1991 encuentra 25 hombres serranos trabajando para los arakmbut de San José.

El motivo por el cual los arakmbut de San José se insertan al trabajo de extracción minera, es por la inmediatez en generar ingresos económicos: *“Porque más rápido la gente encuentra la plata, trabaja y en la tarde ya tiene su sencillo”* (Arakmbut de San José, entrevistado en mayo del 2001)

### 2.3. Formas de explotación minera, colonos y nativos en el acceso a recursos

En San José el tipo de explotación y la forma de trabajo es la del tipo artesanal y semi-mecanizado. Así es posible distinguir la explotación a base de carretilla, Caranchera y Chupadera. En la primera, la herramienta principal es la carretilla, intervienen dos o más personas. Mediante la caranchera se emplean motobombas

de diesel, y consiste en la succión de material aluvial debajo del nivel freático a través de mangueras, manejadas por una o más personas. En esta forma de trabajo, es común que sean dos personas los que trabajen, puede ser un padre y los hijos. En la chupadera también se emplean motobombas y se trabaja en tierra firme o en el monte, durante todo el año. Tiene como actores, al patrón y al trabajador. Ambos pueden ser nativos o colonos andinos.

Los principales actores en el proceso de extracción minera en San José son los nativos y colonos andinos. Los primeros tienen un acceso automático a los recursos del bosque, pues la comunidad les garantiza esto, además que les permiten el uso de tierras para el beneficio 'propio', 'familiar' y 'comunal'. Esta opción también es utilizada, de facto, para acceder a los recursos mineros que se encuentran en los bosques comunales.

En cambio los colonos andinos pueden acceder y usar los recursos mineros de la comunidad de forma condicionada y vigilada, tienen que pedir permiso a la comunidad en calidad de 'invitado', por esta condición deben pagar una regalía minera<sup>20</sup>, al mismo tiempo están obligados a cumplir actividades comunales, como faenas. En el pasado eran *invitados* por algún miembro de la comunidad, a quien debían de pagarle en gramos de oro por el uso de su cuadrícula minera. La invitación muchas veces no era autorizada por la comunidad, es por eso que ahora la asamblea comunal autoriza el ingreso del colono invitado para que realice actividades de extracción minera en la comunidad. Si lo autoriza, el invitado queda sujeto al control de la comunidad, debiendo pagar la regalía minera establecida.

---

<sup>20</sup> Puede ser de 10 a 30 gramos de oro cada mes.

Constantemente se han producido conflictos<sup>21</sup> entre estos dos actores por el uso de los recursos o por el incumplimiento de ciertos acuerdos. Si uno revisa el libro de actas de la comunidad, encuentra que en varias asambleas se acuerda desalojar a los colonos mineros `invitados`, por el incumplimiento en los pagos de regalías mineras o por ingresar y explotar oro sin el consentimiento de la comunidad. Todo esto ha provocado situaciones de conflictos. Por ejemplo, ahora existe el conflicto entre la comunidad y el colono Matheus Robles, que tiene una concesión minera de 100 has dentro del territorio de San José. En el área de ésta concesión operan colonos andinos invitados por éste señor, los que evaden toda exigencia comunal.

### **CAPITULO III**

## **ECONOMIA TRADICIONAL, ESTRUCTURA COMUNAL E IDENTIDAD CULTURAL**

### **1. Economía tradicional y estructura comunal**

#### 1.1 El desplazamiento de la economía tradicional por el frente extractivo minero

Antes de la etapa misional y de la expansión del frente extractivo minero en San José, la actividad económica se sustentaba en actividades tradicionales como la caza, pesca, recolección y agricultura. Ésta última se desarrollaba con más facilidad con la utilización de herramientas de metal, facilitada por los misioneros dominicos. La actividad económica tradicional activaba prácticas colectivas y de reciprocidad. *“Es decir, con base en el intercambio diferido de bienes, lo que podríamos llamar una economía del don [donde] Todos los miembros de la sociedad están sujetos*

---

<sup>21</sup> Sin embargo, en medio de este conflicto, es posible advertir una cooperación entre ambos actores. Esto se nota cuando los colonos, como parte de su compromiso, ayudan a realizar determinados trabajos comunales o están presentes, a solicitud de la comunidad, en una marcha o demanda que se hace al Estado peruano

*también a un fuerte imperativo moral que los impulsa a recibir, reconociendo de ese modo la nueva relación creada por la deuda adquirida” (Smith, 1995:163).*

Cuando Gray (2002b, 2002c) llega a San José en 1991, encuentra la convivencia de los dos sistemas económicos mencionados. Menciona que si bien en los 80s se estaba desarrollando la actividad minera, los arakmbut se vinculan a su economía tradicional, pues cada fin de semana regresaban a la comunidad para ir a sus chacras o el bosque para obtener productos agrícolas.

Ya en el periodo postmisional (inicios del 70) y de la economía extractiva, los arakmbut de San José siguen practicando la caza, aunque de forma individual: “con el consejo de los espíritus, los cazadores van en búsqueda de presas...dicen que la estación de lluvias es mejor que la seca...porque los pasos son más silenciosos sobre el suelo mojado. Los hombres cazan solos o en pequeños grupos del mismo clan...” (Gray 2002b: 81) Aunque ya en este periodo los hombres tienen escopetas para cazar, existe una caza comunal, que es la del pecarí huangana, que vive en piaras de más de cien individuos y se la caza mejor involucrando a varios miembros de la comunidad. La pesca también era comunal, organizada por las mujeres, encargadas de sembrar y cosechar el barbasco, que sirve de veneno para los peces del río, haciendo que la pesca sea exitosa. En la pesca también participan hombres.

En la actualidad más bien se nota que la pesca es familiar, bajo la responsabilidad de la mujer, pues los hombres están trabajando en sus cuadrículas mineras. Como en el pasado se utiliza el barbasco y una bolsa (denominado *Jempu*, tejida por las mujeres), que sirve de malla para atrapar a los peces. La actividad agrícola es también realizada por las mujeres. Esto no significa que los hombres no participen

en el trabajo de las chacras, sí lo hacen, rozando, limpiando o abriendo pedazos de terrenos dentro del bosque, donde se pueda sembrar.

Más bien se nota que ya no se practica la caza, pues los hombres no disponen del tiempo para ella, no tienen destrezas para la caza, además tendrían que desplazarse varios kilómetros hasta llegar a un lugar ideal para cazar, en vista de que muchos animales han huido de las áreas cercanas donde se desarrolla la actividad minera, usándose motobombas, cuyos sonidos los ahuyentan.

Como ya se ha descrito en la actualidad el frente extractivo se encuentra expandido entre los pobladores de la comunidad. Aunque se puede ver que se practica la pesca y se cultiva la chacra, como parte de la economía tradicional, ésta es marginal dentro de la economía extractiva minera, la cual es predominante, y está adquiriendo rasgos de un modo de producción capitalista, pues existen dos de sus actores: el patrón y el trabajador.

Aunque en algunos casos el proceso extractivo funciona como una empresa familiar, en otros está caracterizado por la presencia de un patrón y sus trabajadores. Esto se visibiliza, por ejemplo, en la forma de extracción basada en máquinas chupaderas. Aquí lo común es encontrar a un patrón (nativo o colono andino), con sus cuatro trabajadores, en su mayoría provenientes de la sierra sur peruana (Puno, Cusco, Arequipa, Abancay).

## 1.2 La estructura comunal

### 1.2.1 Relación entre colonos andinos y “nativos”

En relación de colonos andinos y nativos, surgen ciertos estereotipos. Los nativos tienen un estereotipo positivo y negativo del colono. Muchos dicen que la `gente blanca`<sup>22</sup> tienen `mejor idea` para trabajar en la mina, `saben invertir` el dinero, construyendo una casa en la ciudad. Refiriéndose a los colonos andinos, los nativos dicen lo siguiente:

- *La “gente blanca...tienen mejor idea. Por ejemplo yo conseguía una pareja como varón y la mujer me decía hacemos esto. Hacen una casa...en cambio los nativos no.*
- *Los Arakmbut mismos...nosotros imitamos a los colonos, el colono va a trabajar de esta manera, los arakmbut van a trabajar así dicen, como los colonos.*
- *Su mentalidad [ colonos] es sacar, e irse y no dejar nada.*
- *Yo quisiera aprender a vender en la ciudad, [los nativos] tienen vergüenza de vender en la calle. Ahorrar, aprender de los colonos, no malgastar la plata”<sup>23</sup>.*

Estos testimonios muestran que los nativos esperarían mimetizarse o parecerse como los colonos andinos, seguir sus prácticas (por ejemplo vender en la ciudad), pero al mismo tiempo muestran sus limitaciones para reproducirlas (vergüenza, falta de experiencia en la ciudad).

---

<sup>22</sup> Conocidos así también los colonos serranos por los nativos.

<sup>23</sup> Testimonios de varios arakmbut entrevistados en mayo del 2011.

Mientras que los colonos tienen un estereotipo negativo del nativo. Así dicen que son *borrachos* que no saben invertir el dinero<sup>24</sup>. Otro estereotipo hace alusión a su *primitivismo*. Un nativo me contó alguna vez que los colonos les decían “*come sapos, como víbora*”; es decir, le atribuían una identidad primitiva.

Los `colonos andinos`<sup>25</sup> consideran que de alguna manera han ayudado a `civilizar` a los nativos, por influenciar en sus hábitos y costumbres. Un colono casado con una mujer nativa dice que gracias a él su esposa anda con calzados, pues le ha enseñado y exigido que los use. Aunque, algunos arakmbut no los usen en sus vidas cotidianas dentro de la comunidad<sup>26</sup>, salvo para viajar a la ciudad.

### 1.2.2 La lenta desestructuración comunal

La economía tradicional va acompañada de una estructura social tradicional, al activar ciertas prácticas colectivas y recíprocas, entre las partes de una comunidad. Si desaparece esta economía siendo reemplazada por la extractiva, entonces se configurará otro tipo de estructura social, caracterizada por el individualismo, habiendo poco margen para la interacción colectiva y comunal.

En el frente extractivo minero la organización del trabajo y el acceso a los recursos es de manera diferente al de la economía tradicional. En este frente el acceso a los recursos es individual o por familia y por lo tanto las relaciones interfamiliares o

---

<sup>24</sup> Esto es relativo, algunos pueden malgastar el dinero, otros más bien lo han invertido en la educación de sus hijos. Encontramos dos casos contrapuestos. En el primero, se encontró a un arakmbut que introdujo la primera máquina chupadera en la comunidad, para el trabajo en la mina. Él reconoce que al inicio le fue bien, pero luego fracasó, por no manejar bien sus ingresos, malgastándolos en cervezas y mujeres. En el segundo caso, una familia invirtió en la educación superior de sus hijos, los cuales ahora son profesionales.

<sup>25</sup> Llamados así también por los nativos

<sup>26</sup> La explicación no está en su costo, si no en la comodidad que sienten los arakmbut al caminar descalzos.



clánicas, tienden a diluirse. Este hecho se acentúa cuando muchas familias se asientan en espacios físicos muy dispersos y distantes entre sí, donde se encuentran sus zonas de extracción minera, en las que construyen viviendas precarias<sup>27</sup>.

Esta dispersión espacial hace que la interacción entre las partes de la comunidad sea precaria. Gray (2002c) ya observa esta dispersión en 1991 como parte de una desorganización espacial, la cual genera un cambio en la organización comunal. Él explica éste último hecho en base a factores internos, como la motivación y el deseo de crear una nueva residencia postmarital.

Planteamos que la dispersión social espacial, que responde a una economía extractiva, genera una desestructuración comunal, la cual se da por las siguientes situaciones: 1) La dispersión social espacial de las familias arakmbut, la cual genera un bajo nivel de interacción entre ellas. Este último sería otra situación, donde los nativos y muchas familias carecen de sólidos lazos comunales, que los vinculen entre si, y con la comunidad. 2) Falta de control social de la comunidad, la cual está vinculada a la primera situación. Cuando muchas familias arakmbut se dispersan espacialmente, dentro del territorio comunal, la comunidad pierde el control sobre ellas. Habiendo muchas que no cumplen con sus obligaciones comunales (sea aportaciones de cuotas, participación en asambleas y faenas) y otras que muestran una tendencia atomística<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> Muchas de estas viviendas están a media o una hora del núcleo comunal, aguas arriba o abajo del mismo

<sup>28</sup> Es bastante conocido el caso de la familia Iviche, cuyos miembros fueron ex directivos de la comunidad, incluso de la FENAMAD, pero que uno de ellos quiere acceder al poder político y hasta ahora no lo logra. Al no lograrlo y sintiéndose excluido, en compañía de su familia quiere formar otra comunidad dentro del territorio comunal de San José. Pretenden convertir a su actual campamento minero, que ocupa gran espacio territorial, en una pequeña comunidad. Éste campamento se ubica aguas abajo de San José, y tiene recursos mineros auríferos importantes que son extraídos por toda la familia.

Los arakmbut al estar dispersos socialmente, se hace difícil reunirlos y la comunidad pierde el control sobre ellos. Muchas asambleas se suspenden o no se llegan a acuerdos por falta de quórum. En este sentido para el jefe de la comunidad es un gran reto convocar a una gran mayoría de arakmbut a una asamblea de suma importancia. La situación descrita se expresa en algunas reuniones: *“Se plantea en la asamblea unir conjuntamente a todos los comuneros para que así marche bien, en forma ordenadamente la comunidad”, “Estamos desunidos... ¿cuál es el motivo que no vienen a las reuniones?”, “cada comunero está en su campamento por motivo de trabajo”*<sup>29</sup>

Asimismo cuando están dispersos socialmente, desde su área de extracción minera cada familia arakmbut actúa solo<sup>30</sup> y en función de su propio bienestar, sin considerar el de los demás y el de la comunidad. ¿Cómo se comprende éste último? Del siguiente modo. Si bien, como comunero, es miembro de la comunidad y se adhiere a sus normas, muchos no se sienten comprometidos con el desarrollo comunal. Algunos no aportan las cuotas económicas, en gramos de oro, para determinada actividad comunal. Así en el libro de actas del año 2009 y 2010, se menciona que varias familias adeudan el pago<sup>31</sup> para realizar ciertas actividades. Estas deudas demuestran el poco interés y la poca iniciativa de desarrollo comunitario en los miembros de la comunidad. En nuestro trabajo de campo no hemos observado alguna solución comunitaria a los problemas, por ejemplo del saneamiento, el cual es bastante claro en la comunidad; pues ésta no dispone de

---

<sup>29</sup> Subrayado nuestro. Las citas, respectivamente, corresponden, al Libro de Actas de la Comunidad del 2008, pág. 33 ; y al Libro de Actas del 2010, pág. 88

<sup>30</sup> Al actuar solo no necesita de la cooperación de los demás, porque el mercado le ofrece todo. Por ejemplo, la carne (antes obtenida de la caza), ahora lo compran del mercado de Colorado.

<sup>31</sup> Estas deudas van de 30 a 3, 000 soles de oro.

un relleno sanitario para el depósito de basura<sup>32</sup>, ni de servicios de agua potable y desagüe.

Como dicen algunos arakmbut, ahora “cada quien está en su minería”, y no necesitan de la ayuda ni cooperación de los demás para realizar ciertas actividades. Con esto se puede decir que hay un lento proceso de individualización entre los arakmbut de San José. Si bien existen ciertas prácticas colectivas, éstas son normativizadas y no responden a un ideal cultural. La pregunta es si, en algún momento, estas dos prácticas (individual y colectiva) entren en algún grado de conflicto. ¿Cuál es su porvenir? Planteamos 4 hipótesis (ver el anexo)

## **2. Cambios en la identidad cultural de los Arakmbut de San José**

### **2.1 La autodeterminación de la identidad en San José**

En un comienzo hemos definido a la identidad en función de sus rasgos subjetivos y objetivos. Al mismo tiempo, se ha mencionado lo problemático que resulta definir qué o quién es un indígena, más aún cuando esta definición viene del investigador. Por eso es necesario considerar la autoidentificación o autodeterminación para entender la identidad de los pobladores de San José.

¿Cómo se autodefinen ellos? como, ¿indígenas<sup>33</sup>?, ¿nativos? Cuando se les preguntan si se consideran como tales, la gran mayoría responden que no, pues saben que estos términos están cargados de desprecio y marginación, especialmente cuando son usados por colonos andinos al afirmar: “!ah, esos

---

<sup>32</sup> Ésta es arrojada al bosque o cerca de los caminos muy cercanos al pueblo.

<sup>33</sup> Como se ha dicho en un comienzo, es un término externo, sin embargo se empleo en algunas entrevistas para ver si ha sido interiorizado por el grupo arakmbut.

*nativos!*". Por estas razones, prefieren que se les denominen Harakmbut, en alusión al uso de su lengua. Entonces, la autodeterminación está vinculada al reconocimiento de ellos mismos como Harakmbut (que significa 'gente'), a la utilización de un idioma común, a la procedencia de un origen común, entre otros.

¿Qué es ser un Harakmbut o quién es? Es aquel que habla en esta lengua, y por su condición de nativo o comunero<sup>34</sup> tiene acceso automático a los recursos del bosque. Es que estos recursos al ser comunales son bienes comunes; o como diría Chase Smith, "comunes privados" o "propiedad común", compartida por un grupo de personas. En esta propiedad común, expresado en el terreno comunal, cada comunero puede obtener una cuadrícula de terreno en donde puede realizar actividades de agricultura o minería.

## 2.2. "*Nativos mineros*": proceso de construcción de una nueva identidad

Ha habido un giro en la actividad económica de los arakmbut de San José, ahora es predominante la actividad minera artesanal. Entonces, es necesario considerar a esta nueva actividad para comprender su identidad. Aquí planteamos que en parte la identidad se construye alrededor de esta actividad. Por tanto, habría un giro en la identidad, de cazadores han pasado a ser `mineros`. Aunque el término nativo no agrada a algunos arakmbut de San José, otros lo aceptan y afirman que "soy de la zona, natural de acá. ¿Cómo me ves pues?, por eso soy nativo minero"<sup>35</sup>. Otros dicen "soy minero" y usan el termino "nativo minero" para referirse a los nativos que son dueños de motobombas y tienen un campamento minero.

---

<sup>34</sup> Los comuneros son personas nacidas en San José y que están inscritos en el padrón comunal. También puede ser aquellas personas descendientes o nacidas en otras comunidades arakmbut.

<sup>35</sup> Informante de San José, entrevistado en mayo del 2011.

Por los trabajos de Gray (2002c) se puede percibir que antes del trabajo en la minería del oro aluvial, la identidad de las comunidades nativas, como San José de Karene, se construía a partir de la imagen del buen cazador, la cual daba prestigio al sexo masculino. Ésta imagen ha sido reemplazada por la imagen del “nativo minero”, aquel nativo trabajador que es capaz de conseguir dinero para comprar alimentos, bienes de prestigio (radio, grabadoras) y productos industriales. Ahora se observa que los elementos objetivos de la identidad, arco y flecha, han sido reemplazados por la pala y motobomba de un trabajador minero.

### 2.3 Cambios en los rasgos identitarios culturales

Por cuestiones metodológicas vamos a comprender a la cultura en base a dos componentes: un “área superficial” y un “núcleo cultural”. Tomando los elementos que brinda Linton para cada componente, nosotros incorporamos otros. En nuestro modelo (grafico No 2 del anexo), vemos que el núcleo cultural está compuesto por creencias, valores tradicionales y la lengua, algunos de los cuales aparece en el modelo de Linton. Mientras que el área superficial está compuesto por prácticas, fiestas, vestimenta y hábitos (comida y bebida).

#### 2.3.1 El área “*superficial de la cultura*”

##### *Vestimenta*

Los antepasados de los arakmbut de San José, quizá un poco antes de que fueron agrupados en la Misión de Sintuya, vestían trajes elaborados a base de corteza de árbol, incluso se pintaban el cuerpo con pintura de ashote y “huito”.

En la actualidad estas vestimentas, que otorgaban distinción grupal, han sido reemplazadas por el traje occidental (camisas, polos, short, y pantalón). Este cambio se nota ya desde hace tiempo. Cuando Gray llega a San José en 1980, encuentra a un grupo de nativos vestidos de traje occidental, cuando esperaba encontrarlos con sus cushmas, plumas y trajes elaborados de corteza de árbol. Pero, después se da cuenta que estas vestimentas tradicionales se usan en espacios públicos, cuando tienen que reclamar ciertos derechos ante la autoridad municipal<sup>36</sup>. En este contexto de reclamo, los arakmbut de San José aparecían portando sus plumas y pintados el cuerpo, ante los ojos de los colonos y autoridades locales. La pregunta es ¿por qué en este contexto y en espacios públicos? Y ¿por qué en espacios privados y comunales, usan vestimenta occidental? El hecho de usar vestimenta occidental ¿los convertiría en occidentales, perdiendo parte de su identidad étnica?<sup>37</sup>

### *Fiesta*

Según Gray (2002), ha habido cambios importantes en la fiesta desde hace 40 años, incluso antes de que llegara a San José en 1980. Cuando llega en esta fecha, encuentra todavía ciertos elementos festivos que reúnen a todo un clan, cuyos miembros pelean embriagados por disputarse quién es el mejor entre dos clanes. Sin embargo, advierte que se han perdido algunas festividades relacionadas a ciertos ritos. Menciona que las fiestas en el periodo premisional “eran convocadas

---

<sup>36</sup> En este caso el reclamo al municipio local de la distribución de materiales de calaminas para la construcción de la escuela

<sup>37</sup> Esta última pregunta también se hacía Peter Gow (2007), cuando realiza su trabajo de campo en los Yine (pueblo Arawak del bajo Urubamba), se da cuenta que desde tiempos remotos han usado “ropa de blancos”. Al preguntarse porqué los Yine usan las ropas de los blancos. Una primera respuesta reside en su relación con lo que Gow llama “ropa tradicional”, la cual no es usada por sentir algún grado de temor. Para los Yine usar la ropa de los “antiguos” los hace ver como jaguares, las que son temidos.

por varias razones, pero las ocasiones principales fueron las festividades de iniciación de los hombres de *e'ohot* (perforación de la nariz) y de *e'mbaipak* (perforación del labio), cuando los mayores de una maloca reunían a sus miembros e invitaban a las malocas vecinas para asistir" (Gray, 2002: 221).

En 1980 esta fiesta de iniciación todavía permanece en la memoria de algunos ancianos, quienes proporcionan alguna información a Gray. Sin embargo, en la actualidad, más bien se nota que este recuerdo ya casi ha desaparecido, en vista de que hay escasos ancianos que nacieron en la etapa premisional.

En la actualidad la fiesta más importante se da en el día del aniversario del pueblo el 8 de octubre, ésta se realiza al estilo selvático, notándose el gusto por la música del nororiente peruano (cumbias del grupo Juaneco), música brasileña, y andina (huaynos y carnavales)

La música andina ha sido aceptada por los arakmbut de San José, quienes han aprendido a "*zapatear*" el huayno. De esta manera lo andino ha influido en sus gustos. En San José se celebra la yunza, al estilo andino, en el mes de febrero (mes de carnaval). En un comienzo fue realizada por algún colono andino, ahora lo realizan los propios nativos de la comunidad, en su mayoría los que tienen más medios de extracción minera (maquinaria o motobombas).

Es posible que al comienzo esta fiesta iba acompañada de la chicha de maíz morado o jora del ande. Estas bebidas hoy en día gozan de gran aceptación en el gusto de los Arakmbut de San José, existiendo tiendas donde se las ofrecen a los nativos. Otro elemento andino incorporado en la vida arakmbut y específicamente

dentro de su gastronomía, es el preparado del arroz con olluco, aunque el charqui es reemplazado por el pollo.

- *Prácticas colectivas*

La práctica colectiva también se está dejando de lado, los arakmbut atribuyen como causa al trabajo de extracción minera; el cual, a su vez, genera una dispersión social espacial, haciendo de que cada quien este preocupado por lo suyo (mina): “Cuando ya aparece la minería ya no es igual ya, ya todas las personas se han ido [al campamento], en vez de que San José se engrande”<sup>38</sup>

En la comunidad existen cinco clanes, ya mencionados al inicio, entre éstos y entre familias ya no se practica la reciprocidad, y menos en toda la comunidad. Ahora, por ejemplo, para techar o construir una casa se contrata a un trabajador remunerado. Antes de la etapa premisional, las personas vivían en malocas (casa comunal), las que se construían cooperando todos los miembros de un clan o grupo.

La práctica colectiva y la reciprocidad se expresaba muy bien en la caza y la pesca. Los arakmbut de San José recuerdan que luego de la caza o pesca, una persona salía al patio de la comunidad tocando un silbato en señal de que todas las familias involucradas en ésta actividad podían recoger parte de la presa que las correspondían. Ahora la caza se ha dejado de lado; y, en el pueblo, los hombres ya no elaboran flechas ni arcos, porque ya no es funcional dentro de una economía mercantil minera, además elaborarlos demandan de materiales del bosque que se encuentran a varios kilómetros de la comunidad.

---

<sup>38</sup> Entrevista a María, una pobladora de San José de Karené.



En todo caso se puede decir que las prácticas colectivas se activan en ciertos contextos y momentos. Pero ésta no responde a un ideal cultural<sup>39</sup>, sino a ciertos fines y a una normativa comunal, que implica sanción al no cumplirla. Así se desarrollan faenas colectivas para la construcción, por ejemplo, de la loza deportiva, corte de gras de la misma, la construcción y techado de la casa comunal. Todo esto respondiendo a los mandatos de la junta directiva comunal, quien sancionará a los comuneros que no cumplan con estas actividades. Es decir, lo colectivo se visibiliza en el ámbito público comunal, en actividades que incumben y benefician a toda la comunidad. Otro contexto donde se activa y visibiliza es cuando demandan derechos al Estado peruano. Esta demanda implica que se movilicen colectivamente, en conjunción con otras comunidades, a la ciudad de Puerto Maldonado<sup>40</sup>

### 2.3.2 Cambio del “núcleo cultural”<sup>41</sup>

- *De las creencias tradicionales a la desacralización del mundo, el fetichismo del oro y el mito de la educación.*

Se puede advertir que algunos elementos subjetivos, como las creencias, están desapareciendo en un contexto de desacralización del mundo natural, como parte de la modernización. Antes, y como advierte Gray (2002b) había entre los arakmbut de San José la creencia en el espíritu del monte y el río, se creía en los espíritus y todavía los creen algunos, especialmente los más ancianos, quienes afirman que

---

<sup>39</sup> Es decir, como parte de una tradición y prácticas culturales del grupo.

<sup>40</sup> Hace poco tiempo atrás, con otras comunidades arakmbut, participaron de una movilización minera en Puerto Maldonado.

<sup>41</sup> Aquí el núcleo cultural está compuesto por elementos subjetivos (creencias, ideales) y objetivos (lengua), ver más Cáp. I.

cuando alguien encuentra en el monte alguna serpiente venenosa es una representación de un espíritu malo.

Otros creen, según la tradición, que el crecimiento y la contextura física de un hombre o mujer está relacionada al cumplimiento de un tabú sexual, posparto. Según ésta creencia, luego del nacimiento del hijo, el padre no puede tener relaciones sexuales con la madre del niño. De lo contrario el niño enfermaría (pudiendo morir), no caminaría a la edad de un año, sería delgado y de baja estatura en la adultez.

El tabú sexual, ya no es un referente ni se practica, especialmente en la generación joven, que tiene más vinculación con el mundo externo e influencia de los medios de comunicación como la televisión y la radio.

La transmisión de las creencias tradicionales a los niños, mediante el relato oral, no es evidente. De ahí que en el futuro, tenderían a desaparecer por no transmitirse generacionalmente. Es que los padres y en general todos los arakmbut de San José están ocupados en el trabajo de extracción minera, y no destinan un tiempo para la reproducción cultural así como su preservación mediante la transmisión de conocimientos. Si uno se inserta en una unidad familiar se observa que la cotidianidad está regida por la actividad minera. Como se muestra en el gráfico No 3 del anexo, los hombres pasan todo el día trabajando en los ríos o en el monte buscando oro, saliendo en la mañana y regresando en la tarde. Cuando llegan a casa, descansan en el patio de la misma. En la noche cenan; y, en compañía de su esposa e hijos en la sala de su casa, se sientan a mirar programas de televisión (noticias, series como “Al fondo hay sitio”, novelas), para finalmente dormir.

En el caso de la mujer (gráfico No 4 del anexo) su rutina está marcada por la cocina. Luego de cocinar, o bien puede ir a la chacra a traer algunos productos para la cocina (yuca, plátano, frutas), ir a pescar en compañía de sus hijos, o traer leña del bosque. También en la tarde enseña y ayuda a sus hijos con la tarea dejada en clase por el profesor. En la noche brinda alimentos a su esposo e hijos, al igual que el esposo disfruta de los programas de televisión, para finalmente dormir.

En ambos casos no hay un margen o es limitado el tiempo para contar cuentos, y otros relatos orales que pueden ser transmitidos de padres a hijos. Un arakmbut dice algo al respecto: *“antes la gente salía en la noche a contar cuento. La gente se reunía en la tarde, familias y contaban los viejos cómo era. Yo escuchaba, tenía ocho años. Hasta que será en el 85, de ahí se va dejando de lado”*<sup>42</sup>

Este testimonio da cuenta del cambio que ha sufrido San José en la actualidad, pues se han perdido ciertas prácticas tradicionales vinculadas a la preservación de creencias, tradiciones orales, etc. Esta situación, que describe nuestro entrevistado, también es mencionado por Gray al decir que “ha habido una reducción consecuente de las sesiones del anochecer y de las ocasiones para contar relatos o cantar entre 1980 y 1992” (2002:270). Él nota que se cuentan y se transmiten conocimientos en el espacio privado; es decir, familiar, pues dice que frente a la colonización los arakmbut de San José han tenido que “internalizar” sus cosmologías. Sin embargo, como se ha dicho, en la actualidad tampoco son transmitidos dentro de la unidad familiar.

---

<sup>42</sup> Poblador de San José de Karené, entrevistado en mayo del 2011

Como se observa algunos elementos subjetivos están sujetos a un proceso de extinción, en su reemplazo se han incorporado otros provenientes del ámbito externo al espacio comunal, los cuales se relacionan, algunos, con un modo de vida moderno, individual y prácticas mercantiles.

Así aparece el fetichismo del oro, el cual es un elemento salvador que resuelve ciertas necesidades ligadas a un ideal de vida moderno, como acceder a la educación y a servicios de cable o electricidad, entre otros. Entonces, un primer elemento que se incorpora dentro de la subjetividad del núcleo cultural de San José, es la creencia en el oro y también el dinero, como elementos que solucionan ciertas necesidades (bienes de consumo). Elementos que se fetichizan en una economía extractiva, vinculada al mercado.

Asimismo aparece el mito de la educación, como un medio de movilidad social y de alcanzar el progreso. Es el caso de la familia Kentehuari, salvo uno de sus hijos, todos los demás son profesionales o han adquirido educación superior. Los padres con el ingreso de la venta del oro han podido educarlos, incluso hasta ahora educan a su última hija que estudia la especialidad de Contabilidad en la Universidad Andina del Cusco<sup>43</sup>. En este contexto donde el oro es fundamental para cubrir necesidades modernas y fundamentalmente la educación, la comunidad ejerce una presión a los recursos bosque, en tanto que hay una población que demanda educación. Tanto más grande es esta masa educativa habrá que presionar más al medio ambiente para extraer el oro. Quizá esto haya sucedido y sigue sucediendo,

---

<sup>43</sup> Esta inversión de parte de los padres es parcial, pues de parte de los religiosos dominicos la hija recibe media beca para el estudio superior. Los dominicos, desde hace tiempo, ayudan a los nativos de Madre de Dios. Ofrecen becas y estadías a los jóvenes para sus estudios del nivel secundaria y superior.

en vista de que la educación es vital para los pobladores de San José. No es por gusto que digan que su comunidad tiene más profesionales a diferencia de otras.

- La lengua Harakmbut: su futuro incierto en el tiempo.

En cuanto a la lengua Harakmbut, esta es un rasgo objetivo y una esencia del núcleo cultural arakmbut, que todavía queda como un elemento de diferenciación comunal, como un referente en la construcción de un “nosotros” en espacios públicos comunales<sup>44</sup>.

Sin embargo, muchos padres de familia no quieren que su lengua sea aprendida por sus hijos, pues consideran que significaría regresar al pasado. Incluso se ofenden cuando es enseñada por el profesor de la escuela. Un docente arakmbut que labora en la escuela primaria, comentó que tuvo un problema con un padre de familia, quien le reprochó por enseñarle en Harakmbut a su hijo.

Muchos padres de familia valoran a la lengua en base a su funcionalidad o utilidad en la ciudad. En el contexto urbano la lengua Harakmbut no sería útil para los hijos, cuando éstos estudien allí. Se puede notar una ambivalencia en la valoración de la lengua, se valora en la comunidad y por eso es hablada en ella. Al mismo tiempo muchos padres no quieren que sus hijos la aprendan por ser una fuente de atraso, disfuncional a la vida urbana.

---

<sup>44</sup> En una ocasión vinieron a San José a dar una pequeña charla sobre minería informal y formalización, funcionarios de la Dirección Regional de Energía y Minas de Puerto Maldonado, para la cual los arakmbut se reunieron en la casa comunal. En esta reunión, el jefe comunal ante su población se dirigía en lengua Harakmbut; y, ante los funcionarios del Estado, en lengua castellana. Este uso lingüístico es un marcador de un “nosotros”, y expresa una identidad grupal.

Muchos niños<sup>45</sup> no hablan ni comprenden cuando sus padres les hablan en lengua Harakmbut. En un taller realizado a los niños del nivel primario, se observó que muchos de ellos se avergüenzan cuando se les pregunta si saben hablar en lengua Harakmbut o que mencionen alguna palabra en ésta lengua. Ellos dicen que no saben, que sus padres no les han enseñado, o que sus padres no son “paisas”<sup>46</sup>.

Entonces, surgen algunas preguntas. Al no ser transmitida como para que la nueva generación la interioricen, valorándolo, ¿Cuál es el futuro de esta lengua? Es posible que, al no ser hablada por la nueva generación, la lengua Harakmbut este sometida a un proceso de extinción. Si ocurre esto, desaparecerá el núcleo de la cultura, que da distinción y esencia al grupo. Pues detrás de la lengua se esconde todo un bagaje de conocimientos, el mundo se comprende y mira de manera distinta al castellano.

## CONCLUSIONES

- El frente extractivo minero ha generado un nuevo proceso de construcción indentitaria, a partir de la actividad económica, por eso hablamos de una identidad de “nativos mineros”, categoría mencionada, también, por muchos arakmbut, que dicen ser nativos y mineros. Esta referencia a la actividad económica, para construir un tipo de identidad, no implica perder de referencia al grupo étnico o lingüístico para la autodefinición, pues muchos nativos se definen, también, como Harakmbut por hablar en ésta lengua. Sin embargo, al mismo tiempo, la inserción al frente

---

<sup>45</sup> Hay que decir que los niños se reúnen por las noches alrededor de un video juego, mientras que los padres miran algunos programas de televisión.

<sup>46</sup> *Paisa* es un nativo. Cuando el padre es un colono andino, y al ser éste dominante dentro del hogar, habrá una ausencia en la transmisión de la lengua, porque el padre no la habla. Y la madre puede recibir órdenes del padre para que no le enseñe ni le hable en Harakmbut a su hijo.

extractivo minero ha significado una pérdida gradual de la identidad cultural<sup>47</sup> y el reemplazo de la economía tradicional. Pues hay ciertos elementos del núcleo cultural (creencias, relatos orales) que están desapareciendo, notándose la incorporación de otros ideales y valores ligados a la modernidad (educación, dinero)

Al mismo tiempo ha generado el desplazamiento de la economía tradicional, que si bien pervive, es de manera marginal a la de extracción minera. Esto, por tanto, ha significado el desplazamiento de una estructura tradicional, caracterizada por relaciones recíprocas y colectivas. En la nueva economía se erosiona las relaciones colectivas, la cual influye en la desestructura comunal.

- La inserción al frente extractivo minero ha generando otro proceso que es la desestructuración comunal, puesto que al interior de la comunidad hay una desorganización, intereses contrapuestos, y actores atomísticos. Esta desestructura también se explica por el esparcimiento social espacial, que no permite una sólida interacción, y hace que la comunidad pierda el control sobre sus miembros, quienes asisten pocas veces a las asambleas, siendo difícil convocarlos por que están esparcidos en sus campamentos mineros u ocupados en ellas. En los libros de actas de la comunidad se da cuenta de esta situación, donde aparecen frases de desunión y desorganización. Los arakmbtu de San José son concientes de esta desestructura, algunos creen que en el futuro su comunidad desaparecerá.

- La inmigración andina y sus actores, los colonos, influyen en algunas prácticas de la cultura arkambut. Como se ha visto muchos nativos quieren copiar o

---

<sup>47</sup> Esta no es nueva, ni específica de los arakmbtu de San José, ha sucedido en otros grupos amazónicos. Esto lo da cuenta Fernando Santos (1989), (Ver el capítulo I).

imitar lo que hacen los colonos, por momentos tendrían a mimetizarse a ellos, especialmente cuando van a la ciudad. Pero esto no formaría parte de una estrategia, ya que tienen poca fortalecida su identidad, pues la vigencia de la lengua, como rasgo objetivo y parte del núcleo cultural, no está asegurada en el tiempo al no ser transmitida generacionalmente. Si desaparece la lengua ya se habría perdido lo central de la identidad Arakmbut.

## **BIBLIOGRAFÍA**

Bello, Álvaro

2004 *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*. CEPAL, Santiago de Chile.

*Benavides Margarita y Smiht Richard*

1999 “El bien común y la gestión sostenible de la biodiversidad amazónica: la geomatica aplicada a los territorios indígenas”. *El problema Agrario en Debate (SEPIA VIII)*. Lima, SEPIA.

Chirif Alberto

2003 “La colonización en la Amazonía peruana” en la revista *Iniciativa Amazónica*, de la Asociación Latinoamericana para los Derechos Humanos (ALDHU).

Chicchón Vecita, Clave Manuel, Várese Mariana

1997 “La lenta colonización del Inambari y el Tambopata: uso del espacio en la selva sur del Perú” en Gonzáles de Olarte, Efraín y otros. *El problema Agrario en Debate (SEPIA VI)*. Lima, SEPIA



Glave, Manuel

1997 “De la puna a la montaña: migración y uso del espacio en el valle del Inambari”. *Debate Agrario* 26, pp. 19-40

Gray Andrew

2002a *Derechos indígenas y desarrollo. Autodeterminación en una comunidad amazónica*. Lima, Programa de los Pueblos de los Bosques / IWGIA.

2002b *Los Arakmbut*. Mitología, espiritualidad e historia. Lima, Programa de los Pueblos de los Bosques / IWGIA.

2002c *El último chaman. Cambio en una sociedad amazónica*. Lima, Programa de los Pueblos de los Bosques / IWGIA.

Gow, Peter

2007 “La ropa como aculturación en la amazonia peruana” en *Amazonia Peruana*, T. XV, No 30, pp. 283-304

Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI)

2007 *XI Censo Nacionales de Población y VI de Vivienda*. Lima, INEI.

1993 *IV Censo Nacionales de Población y IV de Vivienda*. Lima, INEI.

1993 *Censo Estadístico de Centros Poblados*. Lima, INEI.

Linton, Ralph

1970 *Estudio del hombre*. México, FCE.

Mosquera, Cesar, Chávez, Mary y otros.

2009 *Estudio, diagnóstico de la actividad minera artesanal en Madre de Dios*. Lima, Fundación Conservación Internacional.

Moore Thomas

2003 “La etnografía tradicional Arakmbut y la minería aurífera” en Huertas Beatriz y García Alfredo (editores) *Los pueblos indígenas de Madre de Dios, Historia, etnografía y coyuntura*. Lima, FENAMAD/IWGIA

Smith, Richard Chase

1995 “Cambios en la sociedad y economía indígena. Introducción a los estudios de caso”, en *Amazonia: economía indígena y mercado. Los desafíos del desarrollo autónomo*. Lima, COICA/ OXFAM AMERICA.

Rodríguez A., Martha

2007 “Gran capital, monetarización y estratificación social en la Amazonía” En: *Clases sociales en el Perú: visiones y trayectorias*, p. 401- 437, Lima, PUCP

1991 “Amazonía: Indígenas, campesinos y proletarios”. En: *Debates en sociología* Nro. 16, p. 125 – 148.

Santos, Fernando

1991 “Frentes económicos, Espacios Regionales y Fronteras Capitalistas en la Amazonía”. En: Barclay, et. al. (eds). *Amazonía 1940-1990: El extravío de una ilusión*. Lima, Terra Nouva y CISEPA-PUCP. P. 227-287.

1989 “Integración económica, identidad y estrategias indígenas en la amazonía”,  
en *El problema Agrario en Debate (SEPIA III)*. Lima, SEPIA.

Urteaga Patricia

2003 “La minería y los pueblos indígenas de Madre de Dios” en Huertas Beatriz y  
García Alfredo (editores) *Los pueblos indígenas de Madre de Dios, Historia,  
etnografía y coyuntura*. Lima, FENAMAD/IWGIA